Irénikon

Éditorial «Foi et baptême» ● Les méthodes en œcuménisme: des Conversations de Malines à Vatican II (1921-1962), par Joseph Famerée ● Rencontrer Dieu dans la prière. Un témoignage anglican, par Esther de Waal ● La prière: à l'école de l'Orient chrétien, par Maxime Gimenez ● Relations entre les Communions ● Chronique des Églises ● Bibliographie ● Livres reçus ● Tables de l'année

Sommaire

IRÉNIKON

TOME LXXVIII 4e trimestre 2005

Éditorial

*La reconnaissance mutuelle du baptême par les Églises divisées a constitué une des principales avancées de la réflexion et de la pratique œcuméniques des dernières décennies. L'attitude prise par l'Église catholique au concile de Vatican II y a beaucoup contribué. «...Ceux qui croient au Christ et qui ont reçu validement le baptême, se trouvent dans une certaine communion, bien qu'imparfaite, avec l'Église catholique. Assurément, des divergences variées entre eux et l'Église catholique sur des questions doctrinales, parfois disciplinaires, ou sur la structure de l'Église constituent nombre d'obstacles à la pleine communion ecclésiale. Néanmoins, justifiés par la foi reçue au baptême, incorporés au Christ, ils portent à juste titre le nom de chrétiens, et les fils de l'Église catholique les reconnaissent à bon droit comme frères dans le Seigneur» (*Décret sur l'œcuménisme *§ 3). Cette conviction retrouvée s'enracine dans une longue tradition patristique, qui à son tour se veut l'interprète de la volonté du Seigneur de faire des disciples de toutes les nations par le baptême au nom de la Sainte Trinité et par l'enseignement et la garde de ses préceptes (Mt 28, 19-20). Saint Paul fait de l'unique baptême un argument en faveur du maintien de l'unité ecclésiale (1 Co 12, 13).Mais il n'isole pas cet unique baptême; il l'insère dans l'Alliance de grâce de Dieu, de la Pentecôte au Royaume. L'apôtre part de l'Église, de l'Esprit reçu et de la gloire espérée; il indique l'auteur de notre salut, notre foi en lui, le baptême; il acclame le Dieu et Père unique de tous (Ep 4, 5).*

On pourrait convoquer autour de cette confession de Paul les témoignages, multiples et divers, du Nouveau Testament et de l'ensemble des Écritures au sujet de l'Alliance. Une conclusion s'imposerait: l'Alliance proposée par Dieu est indéfectible, alors que la fidélité de l'homme est soutenue par l'action de l'Esprit. Il conviendrait cependant d'ajouter

que la vie accordée par la foi en Jésus-Christ et par le baptême déborde scripturairement en un foisonnement de métaphores et d'images. Ne serait-ce pas le signe que cette grâce, dans son unicité même, ne se laisse aucunement réduire à une seule approche théologique, ni à des rituels d'initiation chrétienne uniformes comme l'atteste l'histoire des liturgies? Il conviendrait encore de remarquer que les chrétiens portent ce trésor dans des vases d'argile: leur filiation divine requiert de passer de la croix à la gloire, de la mort à la vie.

Ce qui à un Catholique peut apparaître comme une grâce commune et partagée, si riche d'espérance œcuménique, suscite des questions chez d'autres chrétiens.

Beaucoup de théologiens orthodoxes demandent s'il est possible de reconnaître le baptême conféré dans une Église ne confessant pas la foi orthodoxe, sans reconnaître par là même en elle la plénitude de la vie divine, de la pratique et de la doctrine. La reconnaissance du baptême présuppose l'unité dans la foi apostolique de l'Église une. Comment, de plus, isoler la reconnaissance mutuelle du baptême de la pleine communion eucharistique et de l'authenticité des ministères?

Nos frères et sœurs baptistes et pentecôtistes nous posent la question de la foi personnelle du croyant qui demande le baptême. Un baptême conféré, sans une démarche explicite de foi, comme le pratique majoritairement l'Église catholique, peut-il être considéré comme l'«unique baptême» dont parle saint Paul, ou s'agit-il du «baptême commun» en attente du baptême unique du confessant? Est-ce qu'une communauté chrétienne qui pratique le baptême de nourrissons peut être reconnue comme une Église du Christ?

Ces questions doivent être entendues, aussi dérangeantes et douloureuses qu'elles nous semblent. Une plus grande empathie pour les raisons théologiques et historiques qui les ont fait surgir, l'étude commune de la Parole de Dieu et de la Tradition, une réflexion partagée sur le rapport entre la foi ecclésiale et la foi personnelle, sur le lien entre foi et sacrements, sur notre responsabilité missionnaire, nous aideront à cheminer vers la reconnaissance du don de Dieu.

Rencontrer Dieu dans la prière
Un témoignage anglican*

La recherche de Dieu dans la prière ne connaît jamais de fin. Il en va ainsi pour chacun de nous dans notre vie personnelle, comme pour l'Église tout au long de l'histoire. Chaque génération reprend de nouveau cette quête, et nous sommes instruits par le passé et les uns par les autres. C'est la raison pour laquelle je suis ici parmi vous aujourd'hui en tant que représentante de la Communion anglicane. J'essaierai de discerner quel est le don, l'approche particulière, la sagesse accumulée au cours de l'histoire de la tradition anglicane, que je peux partager avec vous et avec d'autres chrétiens.

Fille et épouse de prêtre anglican, l'héritage anglican coule de source en moi. Il m'a amenée dès mon plus jeune âge à faire l'expérience de la prière en famille, de celle d'une assemblée liturgique, ce aussi bien à l'église du village avec une assemblée de sept ou huit personnes que dans une grande et glorieuse cathédrale comme Cantorbéry (où mon époux fut doyen durant dix ans), mais aussi à l'expérience de la prière personnelle à travers tout cela.... Avec l'âge, le regard rétrospectif que je jette sur ce qui a modelé ma vie, m'amène de plus en plus à remercier Dieu pour sa bonté, et je suis extrêmement reconnaissante de recevoir ici la possibilité d'exprimer ce que j'aurais autrement si facilement pris pour acquis.

Mon approche sera celle de l'historienne, ma formation première, parfaitement adéquate ici, puisque mon exposé prendra pour point de départ la Réforme; point de départ, ou plutôt point d'où nous partirons devrais-je dire, puisque nous sommes continuellement en route.

* NdlR.: Exposé principal proposé à la 39e assemblée générale organisée par la Commission nationale catholique pour l'œcuménisme, à Tournai, le 19 novembre 2005.

Commençons par le *Book of Common Prayer,* «Livre de la Prière Commune», paru en 1549, revu en 1552 pour trouver sa forme définitive en 1662. Il est l'œuvre de Thomas Cranmer qui, à l'instar de toute réforme en Église, souhaitait revenir aux usages primitifs et purs des origines, à l'Église primitive, à «l'ordre saint et honnête des anciens Pères» (préface de 1549). Il ne s'agit pas d'un simple exercice académique: il voulait produire un livre de prière accessible à tous et pas uniquement destiné au clergé et aux théologiens. La première édition de 1549 le met en œuvre: les deux offices quotidiens, la prière du matin et du soir, sont présentés dans un langage et un style très simples, faciles à comprendre tant par les lecteurs que par les auditeurs... Spiritualité laïque, selon les termes d'un de ses apologistes du XVIIe siècle:

> «Dans un anglais courant et simple, celui de nos conversations courantes... en sorte que la personne la plus humble de l'Assemblée, celle qui ne comprend que sa langue maternelle, puisse en être édifiée, tout comme le plus grand des érudits»[1].

Ces deux offices quotidiens formaient la nourriture de base, avec la communion, pour les fidèles. Renversement du modèle ecclésiastique médiéval pour un retour à la pratique monastique. Bien plus, le caractère essentiellement laïc du monachisme, perdu au fil du Moyen-Âge refait surface. Peut-être est-il important de signaler que la Réforme anglicane ne comportait pas de textes confessionnels, ni de déclarations de foi. Mais c'est dans les rites liturgiques que nous trouvons une expression de l'ethos anglican.

Le vrai changement se manifeste dans la vie de prière dont Cranmer croyait effectivement qu'elle était *commune*, c'est-à-dire prière partagée. Dès lors, en 1552, il fit passer les versets d'ouverture du singulier au pluriel, du «moi» au «nous»: Seigneur, ouvre *nos* lèvres. C'est là une prière d'assemblée,

1. Gordon Mursell, *English Spirituality*, Volume I, *From Earliest Times to 1700*, Londres, SPCK — Louisville/Westminster, John Knox, 2001, p. 311.

une prière partagée. Tous prononcent le symbole des Apôtres et les fidèles s'unissent à la récitation des cantiques et des psaumes. Comme dans la tradition bénédictine, la prière s'articule autour de la récitation des psaumes, de la lecture et de la méditation de l'Écriture. La récitation du psautier dans son ensemble est distribuée sur un mois. Les deux lectures, de l'Ancien et du Nouveau Testament, couvrent également toutes les parties significatives de la Bible.

La prière du matin débute par un psaume quotidiennement récité: le psaume 94 (95) (connu comme le «*Venite*») «Venez, crions de joie vers le Seigneur». Ainsi, nous redisons chaque jour ces paroles qui donnent le ton à notre prière et à notre vie (comme elles l'ont fait et le font encore pour chaque communauté bénédictine) pour en arriver au verset «Aujourd'hui si vous entendez sa voix, n'endurcissez pas votre cœur». Et ceci m'amène à souligner l'élément peut-être le plus vital de la manière de prier anglicane: ses liens avec le monachisme bénédictin. Ce que Cranmer a fait en somme, c'est de ramener les sept offices de la vie monastique bénédictine à deux offices et de les traduire en anglais.

Il me semble qu'il n'y a aucune raison théorique ou théologique à cela, mais le simple fait que des monastères, tant cathédrales qu'églises, sont passés de mains bénédictines à des mains anglicanes lors de la Réforme. Dans beaucoup de cas, on transférait non seulement les bâtiments, mais aussi les personnes: le prieur et les moines de l'ancienne communauté monastique sont devenus doyen et chanoines de la nouvelle fondation anglicane. À Norwich, l'abbé est devenu doyen et tous les moines, chanoines; le processus fut identique ailleurs, notamment à Cantorbéry.

Ici, une note personnelle: mon mari était doyen, et notre maison à Cantorbéry, où nous vivions avec une famille de quatre jeunes enfants, était la résidence médiévale du prieur. Ceci m'a donné la clef de ce que je pressentais sans en saisir l'entière signification.

J'estime ceci capital non seulement par rapport à notre manière de prier, mais aussi pour l'avenir de la Communion anglicane et nos relations avec d'autres Églises. Je ne vais pas

en traiter ici, mais simplement ajouter mon souhait de rappeler à toute la Communion anglicane ses racines bénédictines.

Revenons-en maintenant au thème de la prière. À la limite, sans le vouloir, l'Église anglicane s'est glissée dans un mode de recherche de Dieu dans la prière, qui est le reflet de la «théologie pratique» de saint Benoît. Moines et moniales, enracinés en un lieu, y gagnant leur vie, unissant la prière à l'étude et au travail, réalisent et nous proposent l'image d'une vie de prière équilibrée: stable, modérée, pas accablante et bien réglée. L'ancien abbé de Belmont, dom Alan Rees, excellent musicien, décrit le cheminement qui l'a conduit au sein de l'Église catholique romaine (intitulé par lui, soit dit en passant, «*Love Bade me Welcome*» («L'Amour m'a souhaité la bienvenue», selon un vers du poète anglican George Herbert dont je parlerai plus loin) et estime que l'attrait de l'anglicanisme réside dans «son culte bien réglé, ses chants et son atmosphère de piété. Sans y prendre garde, j'ai respiré les textes des offices du *Prayer Book*. En un sens, tout ceci a constitué une base solide pour la vie monastique»[2].

La manière de prier anglicane a toujours été un modèle d'équilibre. Il nous faut le dire et redire puisque l'esprit contemporain de mission et d'évangélisation fait pencher la balance d'un côté ou de l'autre. Il y a quarante ans, l'archevêque de Cantorbéry, Michael Ramsay, de sainte mémoire, écrivait dans un article au titre éloquent, «La dette de l'Église envers saint Benoît»:

> «Les réformateurs liturgiques font fausse route s'ils perdent de vue que la triade essentielle formée par la liturgie, la lecture des Écritures et la prière personnelle, dont les Bénédictins nous offrent tant d'enseignements, appartient réellement à l'essence même de l'Évangile et de l'Église. De fait, la voie bénédictine est réellement sous-jacente au *Book of Common Prayer* qui contient cette même triade»[3].

2. Cf. *A Touch of God: Eight Monastic Journeys*, Sr Maria Boulding OSB (réd). Londres, SPCK, 1982.
3. *Record*, n° 30, automne 1964, p. 10.

La simplicité poétique de Cranmer, son sens du rythme et surtout l'emploi d'un «langage imagé inspiré de l'Écriture», comme le dit Gordon Mursell[4], offre une langue superbe, riche de mots soigneusement choisis, qui éveillent écho et résonance dans le cœur. Si sa prédilection à doubler les mots fut souvent objet de critique, j'ai trouvé, pour ma part, que cela en facilitait la mémorisation. Comme si, telle une pierre précieuse, on pouvait les prendre en main, les soupeser (du latin *pondus*), en sentir le poids et les répéter avec délice. Considérez, par exemple, les expressions suivantes:

«*erred and strayed*»	«égarés et perdus»
«*declare and pronounce*»	«déclarer et prononcer»
«*power and might*»	«pouvoir et puissance»
«*supplications and prayers*»	«supplications et prières»
«*devices and desires*»	«envies et désirs»

Ces mots, nous les écoutons chaque jour, ou chaque semaine, et ils prennent possession de notre cœur, de notre esprit et de notre mémoire. Le *Venite* nous enjoint de «ne pas endurcir nos cœurs» quand nous écoutons la parole, — allusion bien sûr aux murmures des Israélites au désert à Massah contre le traitement que Dieu leur infligeait. Au lieu de cela, nous sommes ouverts, écoutant avec «l'oreille du cœur», phrase tirée du «Prologue» de la *Règle de saint Benoît*, qui s'adresse à la totalité de notre être, à tous nos sens. Ceux d'entre nous qui ont prié les «collectes» année après année, ont écouté ces paroles «avec l'oreille du cœur», savent qu'elles nous ont permis de vivre chaque jour, chaque semaine ou chaque année, tout naturellement et de façon adéquate, dans la prière et ce dans une relation priante à Dieu.

Voici un exemple de paroles récitées quotidiennement, lors des Vêpres qui clôturent la journée:

«Éclaire nos ténèbres, nous t'en supplions, Seigneur,
Et dans ta grande miséricorde, défends-nous de tous les périls et dangers de cette nuit[5].

4. MURSELL, *op. cit.*, p. 312.

5. *«Lighten our darkness, we beseech thee, O Lord; and by thy great mercy defend us from all perils and dangers of this night»*.

Dans l'anthologie jointe en annexe de la présente conférence, j'ai repris la «collecte» du dimanche qui précède l'Avent. Je l'ai choisi car dans mon enfance, le terme «*stir up*», (tourner, mélanger) était pour nous le signal pour «tourner nos gâteaux et puddings de Noël», — rituel que je poursuis encore, — et bel exemple du fait que le *Prayer Book* est devenu tout naturellement partie intégrante de notre vie quotidienne, — d'une manière qui aurait pu quelque peu surprendre Cranmer!

J'espère qu'il est maintenant devenu clair que cette prière est accessible aux laïcs et destinée à leur usage. Elle nous signifie que notre vie entière, dans ce qu'elle comporte de plus ordinaire, est chemin vers Dieu et nous réaffirme (citant à nouveau Michael Ramsay) que «la prière de contemplation peut accompagner l'effort quotidien des hommes, femmes et enfants».

L'Église anglicane a toujours eu tendance à donner une forme liturgique à la prière personnelle. La prière personnelle des Anglicans a toujours été en lien étroit avec la liturgie. L'utilisation personnelle du *Book of Common Prayer* était habituelle et le reste. Une forme ancienne de prière est toutefois passée de mode: la prière en famille. Un souvenir personnel de mon enfance (sans doute dû au fait d'un père né à l'époque victorienne): après le petit déjeuner, assis à la table de la salle à manger nous écoutons mon père lire un passage de la Bible, nous prions les psaumes du jour alternativement, puis nous nous agenouillons pour prier les trois collectes finales de la Prière du Matin.

Cette habitude quotidienne faisait partie d'une tradition de prière familiale datant de l'époque de la Réforme, qui s'est maintenue fermement jusqu'au XIXe siècle. Nombre de livres et manuels ont été publiés pour venir en aide au chef de «famille pieuse». Témoin de la popularité et de la large diffusion de cette pratique, les quatre-vingts tirages pour la seconde moitié du XVIe siècle. À l'origine, il ne s'agissait pas de prière familiale, mais de prière partagée par les «membres de la famille pieuse», au sens large de la maisonnée, comprenant apprentis, domestiques, enfants en nourrice.

*

* *

Je voudrais maintenant me demander si certaines caractéristiques sont propres, particulières aux Anglicans? Pour en juger et le comprendre, il me semble devoir partir du rôle joué par les cathédrales dans la vie de l'Église. Il me paraît important dans ce contexte de signaler au passage que l'absence de subsides de l'État, tout en étant exigeante, contribue à une liberté très appréciable. Les cathédrales sont le «pilier central de la prière de l'Église» selon les termes d'un moine anglican expert en matière de liturgie[6]. Un groupe d'hommes et de femmes, le chapitre des chanoines de la cathédrale, se réunit quotidiennement pour un culte collégial qui témoigne amour et respect pour la liturgie. Les paroisses locales considèrent idéalement l'Église-Mère comme le pivot de la prière diocésaine. Mais ces cathédrales sont en plus, — et Georges Guiver en donnera une image frappante, — des lieux qui créent un «micro-climat», un petit univers qui conserve des priorités oubliées ou rejetées par le monde séculier[7].

Il nous faut à nouveau revenir aux racines historiques. On en fit sciemment l'apologie au XVIIe siècle sous la menace des Puritains, et le Dr John Hackett de la Cathédrale Saint-Paul de Londres déclara devant un Parlement hostile en 1641: «pour suppléer au manque de prière des personnes privées, il convenait que le devoir public en ce domaine soit accompli constamment dans des endroits principaux (à l'exemple de la pratique primitive) et que c'était fait quotidiennement dans les églises cathédrales». Il poursuivit en mentionnant le rôle de la «musique d'Église pour édifier», la nécessité de l'entretien d'un clergé instruit comme «les champions de la cause du Christ» et surtout le rôle des bâtiments eux-mêmes «premiers monuments de la chrétienté dans le Royaume»[8].

6. George GUIVER, C. R., *Company of Voices, Daily Prayer and the People of God*, édition revue, Norwich, Canterbury Press, 2001, p. 125.

7. *Ibid.*, p. 210.

8. Cf. Thomas FULLER, *The Church and History of Britain*, Londres, 1658, livre XI, pp. 177-178. Je remercie mon beau-frère, le Dr. Christopher Armstrong, pour cette référence. Voici une belle description par un visiteur de la cathédrale d'York au milieu du XVIIIe siècle. «On célébrait alors les Vêpres à la lumière des cierges. Les ténèbres du soir, les rangées de cierges fixés aux piliers, l'éclairage du chœur, les deux cierges au loin

Depuis cette époque, les cathédrales ont joué un rôle central pour la perpétuation de modèles de dignité et de beauté dans le culte, ainsi que pour une prédication sérieuse et réfléchie. Les cathédrales garantissent surtout la célébration d'offices quotidiens. Expérience étonnante que d'entrer un soir d'hiver dans une cathédrale, comme celle d'Ely, petite ville au milieu des régions marécageuses de l'est de l'Angleterre, et d'entendre le chant glorieux des psaumes, cantiques et antiennes des Vêpres qui accompagnent celui des anges, parce que l'endroit est totalement vide ... Ce ne devrait donc pas nous étonner de voir que les cathédrales sont des endroits où la vie anglicane est vibrante, attirant des assemblées croissantes, aux modes de vie et âges variés, et surtout des personnes aux marges de l'Église en quête de Dieu au sein de la beauté, de la dignité, du mystère, du silence et surtout d'une musique de grande qualité.

Le chant quotidien des Vêpres dans les cathédrales offre une musique de haut niveau: organistes au sommet de leur art, choristes formés avec rigueur. Le doyen de la cathédrale de Hereford, lui-même excellent musicien, m'a rappelé lorsque je lui en ai parlé que les antiennes et les cantiques ont donné naissance à certaines expressions musicales des plus sublimes pour l'époque, et à des compositeurs de grande envergure. Plusieurs, mieux connus pour leur musique profane comme Britten, Bernstein, Rubbra, furent attirés par la liturgie anglicane et vraiment enrichis par elle, et ils contribuèrent à leur tour à son renom et à sa richesse. Alors que le chant grégorien traditionnel est évidemment un genre musical merveilleusement adapté aux paroles, mais qui reflète rarement le sens profond de celles-ci, le chant anglican par contre en est le merveilleux reflet: en l'espace de quelques mesures, de subtiles progressions harmoniques peuvent se

sur l'autel luisant faiblement comme des étoiles lointaines, le son de l'orgue, les voix du chœur exaltées avec l'orgue résonnant dans les chants, l'office et le motet, tout cela impressionnait étrangement mon esprit ... l'ample volume des sons harmonieux semblait anticiper les chants des bienheureux et les chœurs de louange entourant le trône de Dieu et de l'Agneau. Je fus profondément impressionné» (cf. G. H. AYLMER et R. CANT, *A History of York Minster*, Oxford, 1977, pp. 260 ss).

transformer instantanément, si bien que la prière s'en trouve transportée et approfondie. Écouter le chant des psaumes de cette manière fait tout naturellement des paroles une prière.

Je crois qu'il y a là une manière possible de s'identifier à l'aspiration de nombre de gens (vers Dieu), à des formes de prière qui nous introduisent par-delà les mots dans le symbole, l'image et le silence. Je pense aussi que les cathédrales jouent à nouveau un rôle important comme patrons des arts, surtout par des commandes à de grands artistes contemporains. Faire une énumération d'œuvres d'art de qualité, sculptures, vitraux et inscriptions sur pierre serait cependant fastidieux. Une fois encore, un exemple tiré de mon expérience: une amie de ma région, sculpteur, poète, non pratiquante, fut attirée par la cathédrale de Hereford, suite à la commande en 1976 par le doyen et le chapitre, de trois tapisseries et ce «en reconnaissance pour 1300 ans de chrétienté en ce lieu». Elles représentent trois arbres: Eden, le Calvaire et l'arbre de la vie nouvelle du livre de l'Apocalypse, image utilisée dans la Bible pour parler de l'histoire chrétienne de la rédemption de l'humanité. Une petite brochure explique avec simplicité le passage de la désobéissance à l'obéissance, puis à la vie nouvelle, avec des citations de l'Écriture; ensuite on est invité à brûler des cierges et à rédiger des prières d'intercession pour soi-même ou pour d'autres qui ont besoin de guérison.

Je n'ai pas l'intention de parler ici de la «vulgarisation» de la prière. Il y a là beaucoup de bon et d'utile. Mais il me semble aussi qu'il y a là beaucoup de condescendance qui réduit et banalise les mots et les notions théologiques, dans le but sans doute d'attirer les jeunes et les profanes. Au lieu de cela, je rencontre aujourd'hui bien des gens qui avouent un profond besoin de plénitude dans la prière, retrouvant le recours à l'imagination, verbale ou non. On est heureux d'apprendre que le Collège Cathedral attaché à la Cathédrale nationale de Washington (États-Unis) (épiscopalienne), vient de créer un Centre pour l'Étude de l'Imagination Religieuse[9]... Les icônes sont devenues des figures familières

9. Cathedral College of Washington National Cathedral, 3510 Woodley Road NW, Washington DC 20016.

dans bon nombre d'églises paroissiales. Une marche avec méditation (souvent le soir, à la lueur des cierges) permet de prier en différents endroits d'un édifice et est devenue une manière très populaire de faire des visiteurs des pèlerins. On en compte d'innombrables autres exemples. Beaucoup plus significatif et dans la ligne du caractère profond de la tradition anglicane, est le rôle constant que la *beauté* joue dans la prière. J'y vois à nouveau un trait monastique, même si beaucoup d'Anglicans n'en ont pas conscience, — car finalement la *Règle de saint Benoît* nous montre que le but final de toute notre quête est la beauté du visage du Christ.

«Un silence rempli de Dieu»: cela est vrai pour beaucoup de petites églises de campagne autant que des cathédrales, et c'est un facteur qui ne peut être négligé, même si une grande partie de l'énergie de l'Église va à la réforme, à la réécriture, à des projets pastoraux. Une fois encore, je suis bien placée pour en parler, puisque mon église locale (qui remonte comme des milliers d'autres en Angleterre au XIIe siècle ou au-delà) a encouragé un théologien américain à écrire un poème dont voici la fin:

> «D'humbles églises
> enracinent la vie de ce pays
> dans la pratique de la prière
> et lancent sans bruit
> une invitation à s'arrêter,
> à se reposer, à se rappeler
> que la paix dépasse
> l'entendement»[10].

10. *Unpretentious churches*
root the life of this land
in the practice of prayer,
quietly offer all corners
an invitation to pause,
to rest, to remember
that peace passes
understanding.
Cf. Bonnie THURSTON, *Heartlands*. Abergavenny, Three Peaks Press, 2001, p. 38

Voilà encore quelque chose de fascinant: la poésie devient de plus en plus un véhicule de prière. J'en ai conscience parce que je vis aux confins du Pays de Galles où un professeur de théologie à l'Université de Lampeter prononçait ces paroles mémorables: «Si vous êtes à la recherche de théologiens au Pays de Galles, questionnez les poètes». Il y a toujours eu des prêtres-poètes, un évêque, un doyen d'académie, d'innombrables prêtres de paroisses. Le prêtre gallois R. S. Thomas est peut-être le plus connu et plusieurs de ses poèmes donnent une approche réaliste et parfaitement objective de la prière. J'en ai repris un ou deux exemples dans le texte en annexe.

Pour terminer, je parlerai d'un prêtre-poète dont, me semble-t-il, la vie et les écrits révèlent ce que je considère comme anglican par excellence. Au cours de son sermon d'intronisation comme archevêque de Cantorbéry Rowan Williams s'est servi d'un des poèmes de ce prêtre-poète. Vous le trouverez en annexe car j'aimerais que vous preniez tous le temps de vous y arrêter et de prier avec lui.

Qui était cet homme? Un vicaire de campagne qui vécut peu, de 1593 à 1633, et dont l'œuvre poétique (publiée *post mortem*) est réputée constituer «une des plus grandes œuvres poétiques de l'Angleterre».

Il aimait la Bible:

> «O livre! Infinie douceur! Que mon cœur
> en savoure chaque lettre et en tire le miel...!»[11]

Il aimait le *Book of Common Prayer*. Rien d'étonnant si l'on sait que sa vie était centrée sur la récitation des offices quotidiens. Deux fois par jour il se rendait à l'Église et sonnait la cloche; selon un biographe presque contemporain, de nombreux paroissiens restaient fidèlement à l'église en sa compagnie, les pauvres travailleurs, quant à eux (ceux qu'Izaac Walton surnomme «les misérables»), aimaient et respectaient tant Mr Herbert qu'au son de la cloche ils abandonnaient leur charrue pour offrir leurs brèves dévotions à Dieu

11. *Oh book! infinite sweetness! let my heart*
Suck ev'ry leter, and a hony gain.

avec lui, avant de retourner à leurs travaux des champs. Il était donc tout naturel et inévitable qu'il connaisse et aime les psaumes, ce qui se voit dans sa poésie. Ils lui ont permis d'être sincère, de se lamenter, de faire entendre sa plainte à Dieu, de faire face à des cris de colère, à l'abandon, aux outrages... Sa poésie nous montre comment la lutte humaine et ses interrogations sont toutes deux reçues et transformées par Dieu. Il sait que le meilleur langage est celui qui s'efface pour laisser parler Dieu. Un poème sera interrompu pour laisser éclater la voix forte et souvent monosyllabique de Dieu:

> «Mon enfant! Il faut t'asseoir!»[12]

Il possédait cette «théologie pratique» typiquement anglicane, qui ne sépare pas la prière de l'étude, du travail et de l'intégrité morale. «Le tout sans couture» mentionné plus haut, qui traduit combien l'inspiration bénédictine est source d'équilibre dans l'anglicanisme, en ne séparant pas le spirituel du matériel, mais joignant eucharistie, office et prière personnelle. Mais par-dessus tout, il attire notre attention sur cet «ethos domestique»qui nous permet de chercher Dieu dans la prière au sein des circonstances quotidiennes les plus ordinaires. Un des poèmes dont est tiré un hymne très apprécié contient ces lignes:

> «Qui balaie une chambre, par égard pour tes commandements, la met en ordre, elle et son action»[13].

Mais de même que l'équilibre et la modération de saint Benoît, la *via media* anglicane ne signifie pas médiocrité. Il écrit de la beauté qui fut l'un des thèmes de son œuvre:

> «Tu es mon amour, ma vie, ma lumière,
> Beauté unique pour moi»[14].

12. *«Child! You must sit down'».* Cf. *Love's Redeeming Work, The Anglican Quest for Holiness.* Georffrey ROWELL, Kenneth STEVENSON, et Rowan WILLIAMS (réd.), Oxford, Oxford University Press, 2001, p. xxvi.
13. *Who sweeps a room, as for Thy laws,*
Makes that and the action fine
14. *Thou art my loveliness, my life, my light*
Beautie alone to me

Ou prenez encore le formidable poème «Prière» qui débute par la phrase «la prière est le festin de l'Église, l'âge des Anges», qui nous dit que la prière est participation à la vie du ciel, le "second souffle de Dieu sur l'homme", totalement don de Dieu, un don qui élargit toute la vie de l'âme dans son cheminement vers le ciel: «le cœur en pèlerinage». Quel meilleur résumé pourrait-il y avoir de la recherche assidue de Dieu dans la prière, que ces mots simples?

Tel est l'essentiel, mais elle adopte une infinité de formes et de variantes, de révisions et de transformations, et cela surtout du fait que la Communion anglicane s'étend de par le monde entier et que chaque province produit sa version du *Book of Common Prayer*, afin qu'il reflète son histoire immédiate et sa tradition. De même que les Anglicans ont toujours marqué une certaine défiance vis-à-vis de l'idée qu'il existerait un modèle pleinement satisfaisant de constitution de l'Église établie par le Christ et révélé dans l'Écriture et la tradition, de même aussi pour la manière dont nous prions. Après tout, si nous croyons que Dieu est constamment en train de créer et recréer, il est de notre responsabilité de participer à son œuvre en re-façonnant notre quête continuelle de Dieu dans la prière. Nous sommes donc ouverts au changement, mais dans les termes clairement fixés dans la première phrase de l'édition de 1662 du *Book of Common Prayer*:

> «L'Église d'Angleterre a toujours fait preuve de la sagesse nécessaire, et ce depuis le premier recueil de sa liturgie publique, pour garder le juste milieu entre deux extrêmes: d'une part trop de raideur dans le refus, d'autre part trop de facilité à admettre n'importe quel changement».

J'ai dit plus haut que je n'avais pas l'intention de parler de toutes les expériences en cours, même si beaucoup sont très belles. Je dois citer en particulier la *Celebrating Common Prayer* actuellement largement répandue. Mais je désire préciser ici que la recherche du goût du jour dans de nouvelles formes de prière devient souvent aberrante, en sorte que tragiquement ce qui était central dans la tradition anglicane, surtout l'utilisation des Écritures (psaumes ou cantiques), s'est perdu ou a été oublié... Je ne souhaite pas joindre ma voix à

une quelconque campagne ou projet, je ne suis pas prête à marcher pour des slogans ou des déclarations. Et malgré tout, je réalise que je ne peux pas rester à l'écart, puisque je suis concernée. Je pense qu'il n'est pas exagéré de dire, et c'est un cri du cœur: ne négligeons pas la «*via media* ». Tout au long de cette conférence, j'ai tenté de découvrir les principes sous-jacents qui ont de la valeur: c'est là mon fil conducteur.

Ainsi nous revenons une fois de plus à l'équilibre, à la *via media* et je crois que dans un monde et une Église toujours plus attirés vers le fondamentalisme et l'extrémisme, et donc à la polarisation, j'émets une protestation paisible que je vois comme la contribution de l'anglicanisme à la recherche assidue de Dieu dans la prière.

Esther DE WAAL

ANNEXE

Oraison du dimanche avant l'Avent

Éveille, Seigneur, nous t'en prions, la volonté de ton peuple fidèle; qu'il puisse, en produisant généreusement les fruits des œuvres bonnes, en être généreusement récompensé; par Jésus-Christ, notre Seigneur[15].

Oraison pour la paix — prière du matin

Ô Dieu, tu donnes la paix et tu aimes la concorde; te connaître est notre vie éternelle, te servir notre liberté parfaite: défends tes humbles serviteurs contre tous les assauts de nos ennemis, afin qu'assurés de ta protection, nous ne craignions aucun pouvoir ennemi; par la puissance de Jésus-Christ, notre Seigneur[16].

15. *Stir up, we beseech thee, O Lord, the wills of thy faithful people; that they, plenteously bringing forth the fruits of good works, may of these be plenteously rewarded; through Jesus Christ, our Lord.*

16. *O God, who art the author of peace and lover of concord, in the knowledge of whom standeth our eternal life, whose service is perfect freedom: defend us thy humble servants in all assaults of our enemies; that we, surely trusting in thy defence, may not fear the power of any adversaries; through the might of Jesus Christ, our Lord.*

George Herbert (1593-1633): «Amour»
Amour me souhaita la bienvenue; mon âme se déroba, coupable de poussière et de péché.
Mais Amour au regard vif, me voyant timoré dès ma première entrée,
S'approcha de moi, et doucement me demanda, si quelque chose me manqua.

«Un hôte», répondis-je, «digne d'être ici»:
Amour me dit: «C'est toi qui le seras»
«Moi, le méchant, l'ingrat? Oh mon cher,
je ne puis te regarder».
Amour me prit la main, et souriant, répliqua,
«qui fit les yeux, si ce n'est moi?»

«Vrai, Seigneur; mais je les ai dépares: que ma honte
s'en aille là où elle le mérite».
«Et ne sais-tu pas», dit Amour, «qui a porté le blâme?
Mon cher, alors c'est moi qui servirai».
«Tu dois t'asseoir», dit Amour, «et goûter mon repas»
Alors je m'assis et mangeai[17].

George Herbert: «L'élixir»
Apprends-moi, mon Dieu et Roi,
à te voir en tout,

17. *Love bade me welcome; yet my soul drew back,*
Guiltie of dust and sin.
But quick-eyed Love, observing me grow slack
From my first entrance in,
Drew nearer to me, sweetly questioning,
If I lacked any thing.
'A guest', I answered, 'worthy to be here:'
Love said, 'You shall be he'.
'I, the unkind, ungrateful? Ah my dear,
I cannot look on thee'.
Love took my hand, and smiling did reply,
'Who made the eyes but I?'

'Truth Lord; but I have marred them: let my shame
Go where it doth deserve'.
'And know you not', says Love, 'who bore the blame?
My dear, then I will serve'.
'You must sit down', says Love, 'and taste my meat'.
So I did sit and eat.

et ce que je fais en chaque chose
à le faire comme pour toi.

Un homme qui regarde un morceau de verre,
peut y laisser poser son regard;
ou, s'il le veut, regarder à travers,
et puis fixer le ciel.

Tous peuvent avoir part à Toi;
rien ne peut être aussi petit,
qu'il ne puisse avec cette couleur «pour toi»
devenir clair et pur.

Un serviteur avec cette disposition
rend divines les corvées;
qui balaie un chambre, comme pour un commandement:
la met en ordre, elle et son action.

C'est là la pierre célèbre
qui tout en or transmuait;
car tout ce que Dieu a touché et s'est approprié
ne peut être compté pour moins[18].

18. *Teach me, my God and King,*
In all things thee to see,
And what I do in any thing
To do it as for thee.

A man that looks on glass,
On it may stay his eye;
Or, if he pleaseth, through it pass,
And then the heaven espy.

All may of Thee partake;
Nothing can be so mean
Which with this tincture, 'For thy sake',
Will not grow bright and clean.

A servant with this clause
Makes drudgery divine;
Who sweeps a room, as for thy laws,
Makes that and the action fine.

This is the famous stone
That turneth all to gold;
For that which God doth touch and own
Cannot for less be told.

R. S. Thomas: «Le champ lumineux»
J'ai vu le soleil percer
et jeter sa lumière sur un petit champ
le temps d'un instant; j'ai passé mon chemin
je l'ai oublié. Mais c'était là la perle
de grand prix, le champ unique qui cachait
le trésor. Je sais maintenant
que je dois donner tout ce que j'ai
pour le posséder. La vie ne court
ni vers un futur fuyant, ni n'aspire
à un passé imaginaire. Elle consiste à se tourner
comme Moïse vers le miracle
du buisson ardent, vers une clarté
qui semblait aussi passagère que ta jeunesse
jadis, mais elle est l'éternité qui t'attend[19].

19. *I have seen the sun break through*
to illuminate a small field
for a while, and gone my way
and forgotten it. But that was the pearl
of great price, the one field that had
the treasure in it. I realize now
that I must give all that I have
to possess it. Life is not hurrying
on to a receding future, nor hankering after
an imagined past. It is the turning
aside like Moses to the miracle
of the lit bush, to a brightness
that seemed as transitory as your youth
once, but is the eternity that awaits you.

Summary of DE WAAL, *"Meeting God in Prayer. An Anglican Witness". The* Book of Common Prayer *has played a formative role in Anglican piety. In composing it, Cranmer sought to return to the purer usages of the primitive Church, with two daily offices, which were to be easily understood by all. The monastic heritage played an important role, despite the disappearance of monastic communities: monastic offices served as a basis and inspiration for daily worship in the post-Reformation Church. The author, whose prayer life was formed in the tradition of Anglican worship, came to realise later how much the genius of that tradition owes to monastic antecedents. Liturgical texts, like the Biblical texts them-*

selves, with their poetic beauty, have been very instrumental in both structuring and nourishing the prayer life of clergy and lay people. Family prayer once made up an essential part of the Church's prayer life; it is much to be regretted that this form of prayer is less prevalent than it used to be. Fortunately, cathedrals continue to play a major role in maintaining standards for dignity and beauty in public worship, as well as in intelligent and thoughtful preaching. Anglican cathedral worship has been instrumental in the development of the arts, and in particular, in that of sacred music and hymnography.

La prière: à l'école de l'Orient chrétien*

D'Orient ou d'Occident?

Vers la fin du IVe siècle, un jeune moine d'origine roumaine (scythe), Jean Cassien, s'en vint, avec son ami Germain, recueillir les enseignements spirituels des moines du désert d'Égypte. Les deux compagnons interrogèrent Abba Isaac sur la prière[1]. Celui-ci avoua n'avoir pas le cœur assez pur pour être capable de discerner toute la diversité et la variété des formes de prière qui peuvent s'élever dans l'âme humaine car, dit-il: «Leur nombre est aussi grand qu'il peut se rencontrer dans une âme, ou plutôt dans toutes les âmes, d'états et de dispositions différentes»[2]. Cela signifie, pour le saint vieillard, que chaque mouvement de l'âme, chaque pensée, chaque gémissement ou plainte, chaque émotion peut, à tout instant, devenir une prière, dès lors que l'âme, dans la motion qui la traverse, se tourne et se tend vers Dieu. Qui, en effet, pourra jamais dénombrer tout ce qui meut et émeut une âme humaine?

Que l'on soit d'Orient ou d'Occident, de ce siècle ou des siècles passés, la prière de l'homme présente un point commun: l'infinie diversité des sentiments et des pensées du cœur humain. Mais toutes les motions profondes ou superficielles de l'âme humaine connaissent aussi, entre elles, des points communs: un courant d'aspiration profonde vers le divin ou vers la transcendance, un désir de bonheur ou de béatitude, une soif de vivre, une inclination première pour ce qui est beau et bon. Un premier constat s'impose, lorsque

*. Conférence donnée à Liège, au Centre diocésain de formation, le 24 novembre 2005, dans le cadre d'un colloque sur la prière.

1. L'enseignement d'Abba Isaac sur la prière nous est rapporté dans les *Conférences* IX et X de saint Jean Cassien. Cf. texte latin et traduction de dom E. Pichery, dans Sources chrétiennes, n° 54, Paris, Cerf, 1954.

2. CASSIEN, *Conférence* IX, 8; S.C. n° 54, p. 48.

l'on réfléchit sur l'universalité de la prière: que l'homme croyant soit d'ici ou d'ailleurs, d'Orient ou d'Occident, de ce temps ou d'un autre temps, si celui-ci oublie son cœur, il oubliera de prier. L'homme, en effet, néglige la prière ou la refuse lorsqu'il se détourne du mystère qui l'habite.

Une et diverse est la prière, comme l'est la race humaine dont on ne peut dénombrer la variété des visages, alors même que la lumière qui brille ou se reflète au fond de tout regard laisse deviner une profonde et insondable identité, celle qui procède de l'unité de l'esprit.

Mais à travers l'histoire, la diversification des cultures et des langages, se sont dessinées des formes particulières de la prière qui correspondent à des dominantes de la sensibilité humaine, à des courants d'esprit reflétant la spécificité des canaux de transmission spirituelle propres à un temps, une culture et une langue donnés. Ceci est vrai de toutes les traditions religieuses qui constituent le fond commun de notre humanité; ceci est vrai, en particulier, de toutes les traditions spirituelles à travers lesquelles la foi chrétienne a pu être transmise.

On distingue, — jusqu'à présent, — un «Orient chrétien» et un «Occident chrétien». Pour combien de temps une telle distinction sera-t-elle encore pertinente, dans les termes qu'on lui connaît? C'est là une question à laquelle est suspendue celle du sort de nos anciennes civilisations chrétiennes ainsi que celle de la refonte de la carte du christianisme sur l'ensemble du globe. Quoi qu'il en soit, l'Orient chrétien correspond traditionnellement à la cristallisation et à l'actualisation du christianisme à travers le destin historique des Églises nées dans la sphère d'influence des anciennes métropoles de Jérusalem, Antioche, Alexandrie puis Constantinople. Grande est la diversité des langues de cet Orient chrétien (grec, syriaque, copte, éthiopien, arabe, géorgien, arménien, slave), nombreuses sont les divergences doctrinales ou ecclésiales, mais toutes ces Églises composant l'Orient chrétien ont une matrice spirituelle commune grâce, d'une part, au monachisme et, d'autre part, au pôle d'attraction que représente la ville

sainte de Jérusalem. En dépit de l'inimitié ou de l'incompréhension qui, au cours de l'histoire, a pu s'installer entre ces Églises et le monde juif, celles-ci gardent cependant des attaches culturelles très fortes, bien que souvent inconscientes, avec le judaïsme. En retour, ces liens souterrains nourrissent puissamment la mémoire biblique de leur prière et de leur spiritualité.

Les trois foyers d'initiation et de transmission de la prière

Comment les chrétiens prient-ils en Orient? Pour le savoir, il importe de les voir prier. Que prient-ils? Pour le savoir, il convient de prier avec eux. Où et de qui, enfin, ces chrétiens apprennent-ils à prier? Pour le savoir, il vaut la peine de s'intéresser aux sources de leur Tradition, de discerner les foyers de leur transmission spirituelle et de se mettre à leur école.

À travers les temps et les lieux, nous pouvons distinguer trois foyers de transmission à partir desquels les fidèles des Églises d'Orient sont initiés à la prière: ces trois foyers sont le monachisme, la «théologie» et la liturgie. Selon des modalités et des proportions sans doute différentes, il est vrai que ces trois mêmes foyers assument, en Occident, un rôle identique d'éveil à la prière, car toute initiation chrétienne à la vie dans l'Esprit suppose inévitablement une tradition ascétique, une tradition mystique, et une manifestation «orante» de la vie ecclésiale. Toutefois, les trois foyers d'initiation à la prière que sont le monachisme, la «théologie» et la liturgie, se présentent, pour les chrétiens orientaux, sous un jour spécifique, dans la mesure où le monachisme, la théologie mystique et la liturgie entretiennent entre eux des liens aussi étroits qu'indissociables.

Ce qui caractérise, en eux-mêmes, ces lieux d'initiation, c'est, en premier lieu, le fait que chacun d'entre eux a gardé une relative unité interne. Ainsi, le monachisme, aussi varié soit-il dans ses formes, ne connaît pas d'éclatement en une diversité de mouvements ou d'ordres religieux comme cela s'est produit en Occident. Cela tient sans doute au fait que la

paternité spirituelle y joue un rôle central et que la transmission est, avant tout, une question de personne plus que de doctrine spirituelle ou d'école. De la même manière, la tradition théologique demeure unifiée par un fort courant mystique. La *théologie* ne se départit pas du sens étymologique qui la caractérise. Plus qu'une discipline universitaire, elle est avant tout l'accès au Mystère par la voie de l'incarnation du Verbe. Quant à la tradition liturgique, elle garde, elle aussi, dans chacune des diverses Églises orientales, une relative cohérence par delà l'usure du temps. La liturgie ne s'est pas décomposée à travers des réformes successives, mais s'est enrichie, comme par strates, des apports du temps, à la manière dont les livres qui composent la Bible forment la symphonie des Écritures. Cela tient en partie à l'équilibre et à la cohérence du rapport qui s'est maintenu, vaille que vaille, entre les milieux monastiques, — conservateurs et réformateurs à la fois, — et l'autorité des hiérarques issus de ce même monde monastique.

S'il fallait caractériser la manière dont ces trois foyers d'initiation à la prière entretiennent entre eux une unité générique, il conviendrait de se les représenter selon une disposition concentrique. Au centre de cette matrice spirituelle, figurerait la tradition ascétique, point de départ et sommet, à la fois, de l'idéal de la prière chrétienne. Dans une première extension, le *corpus* des grands enseignements formant la tradition *théologico-mystique* de l'Orient chrétien pourrait être vu comme un ensemble englobant cette première «sphère» de la tradition ascétique, c'est-à-dire comme une dimension éprouvée de la connaissance qui s'alimente au premier foyer ascétique pour rayonner, au-dehors, la lumière du Mystère. La troisième sphère, la plus extérieure en apparence, mais aussi la plus riche de l'ensemble des expériences spirituelles acquises en cet Orient chrétien, correspondrait ici à celle de la vie liturgique; il convient toutefois de préciser que la position d'extériorité du *liturgique* par rapport aux deux autres sphères ne signifie pas une extraversion spirituelle mais symbolise plutôt toute la diffusion cosmique qui caractérise la puissance du Mystère dont cette tradition est porteuse.

En somme, le terme de «mystère» pourrait être compris comme le dénominateur commun à ces trois foyers d'initiation. Ce terme est chargé, à la fois, de toute la signification exceptionnelle que lui donne saint Paul, dans son épître aux Éphésiens[3], et comporte toute la densité d'expérience spirituelle et initiatique que l'on retrouve, dans l'Occident latin, sous le vocable de «sacrement»[4]. Le μυστήριον (*mystèrion*) est, en effet, d'une part, le principe et l'accomplissement de toute l'économie de la révélation divine et, d'autre part, le mode sur lequel l'homme est invité à participer à cette économie, à y prendre place et à y jouer un rôle actif. D'une certaine manière, le terme de μυστήριον met au jour le lien d'inspiration qui existe entre les Saintes Écritures et la prière chrétienne. Il permet de comprendre la raison pour laquelle cette prière, si personnelle et si intime soit-elle, est indéfectiblement liée à la vie sacramentelle et jamais détachée du destin de l'humanité, a fortiori, jamais détachée du peuple des fidèles qui prient. Le chrétien trouve dans les Écritures le lieu d'inspiration de sa prière: non seulement le langage de sa prière, mais le motif et la finalité ultime de cette prière. Pour lui, le Christ ne représente pas simplement un maître de la prière ou un modèle de perfection de la prière, il est «l'incarnation» de cette prière. On ne prie pas simplement comme le Christ, on prie «en Christ», c'est-à-

3. Cf. Ép 1, 3-19 Il s'agit ici de l'articulation mystérieuse d'une économie de création, d'incarnation et de filiation divine dont l'humanité fait l'objet, à travers un dessein d'éternelle bienveillance: «récapituler toutes choses dans le Christ, ce qui est au cieux et ce qui est sur la terre» (Ép 1, 10). Ce «mystère», en effet, trouve en Christ sa réalisation et sa manifestation ultimes.

4. La pensée théologique de Nicolas Cabasilas (théologien grec du XIV[e] siècle, et ami de Grégoire Palamas) est, à ce titre, une illustration parfaite de la conception sacramentelle du «mystère». On trouve, dans son œuvre majeure, *La Vie en Christ* (cf. Sources chrétiennes, n° 355 et 361), une intuition très nette du lien fondamental qui existe entre les rites et la teneur des trois grands «mystères» qui forment l'initiation chrétienne (Baptême, Chrismation et Eucharistie) et le mystère central de l'Incarnation du Verbe (cf., par exemple: *La Vie en Christ* IV, 26, S.C. n° 355).

dire dans et par l'Esprit divin que transmet le Christ, mais aussi dans et par le «corps» que constitue la communion des hommes à ce même Esprit. C'est pourquoi le Christ nous transmet la prière de toutes les Écritures: celle des psaumes, celle des prophètes, celle des apôtres, celle du monde angélique. Le Christ est cette transmission vivante de la prière, dans la mesure où il subsume toutes ces prières, les incarne et en dévoile le sens ultime. Voilà pourquoi aussi la tradition du *Notre Père,* — que l'on appelle «la prière du Seigneur», — est un élément fondamental de l'initiation chrétienne, car elle représente le lien sacré qui unit tous les baptisés dans la participation à l'œuvre divine dans laquelle se produisent le dévoilement et l'actualisation du Mystère parmi les hommes.

En Orient comme en Occident, le *Notre Père* a été abondamment commenté[5] et ces commentaires (partiels ou non) forment, à eux, seuls un corpus d'initiation à la prière. Ainsi en est-il aussi du commentaire des psaumes qui constituent la base, tant de la prière monastique personnelle, que de l'office divin en général. Parmi les docteurs inspirés de la prière, les auteurs anciens retiennent unanimement saint Paul, en raison de l'expérience privilégiée qu'il a faite du Christ et des nombreuses exhortations à la prière que l'on rencontre dans ses écrits.

1. Le foyer ascétique ou l'ascèse de la prière[6]

Toute initiation à la prière, mais plus encore, toute perfection de la prière, comporte inévitablement une dimension ascétique. L'ascèse consiste à se donner des moyens pour

5. Cf. l'article «Pater Noster», dans *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. XII, col. 388-413, Paris, Beauchesne, 1984.

6. Pour approfondir l'étude de cette approche, nous renvoyons ici à deux ouvrages riches de l'expérience ascétique de la prière, tant par la connaissance des sources monastiques que par la pratique spirituelle de leurs auteurs: MATTA EL-MASKÎNE: *L'expérience de Dieu dans la prière,* Bellefontaine, 1997, Spiritualité orientale, n° 71 et Gabriel BUNGE: *Vases d'argile. La pratique de la prière personnelle suivant la tradition des saints Pères*, Bellefontaine, 1998, Spiritualité orientale, n° 73.

parvenir au but ou à la fin que l'on s'est assignés[7]. Le sens premier du mot est celui d'*exercice* ou d'*entraînement*. Or, la finalité de la vie spirituelle est de pouvoir vivre, en conscience et dans toutes les dimensions de l'être, les plus hautes potentialités de l'Esprit. Pour les chrétiens, les potentialités de l'Esprit sont des potentialités d'union et de communion qui viennent du Dieu tri-personnel révélé en Christ: elles s'actualisent et se consument dans le feu béatifiant, libérateur, divinisant et illuminateur de l'amour (ἀγάπη). Les plus hautes aspirations de l'Esprit trouvent leur accomplissement dans l'intensité de vie liée à l'échange, à la relation, à la synergie, à la respiration profonde entre le milieu humain et le milieu divin: c'est la «vie en Dieu», vie d'union et de communion qui irrigue le jardin du cœur et s'étend, comme les quatre fleuves du Paradis, à l'ensemble de la création, vie dont la modalité essentielle n'est autre que la prière. Cette prière-là dépasse toute prière, elle n'est pas la prière que l'on fait mais la prière vivante que l'on devient: l'Arbre de la vie et de la connaissance, le Buisson ardent, la Colonne de feu, la Nuée lumineuse, l'Échelle de Jacob, la Montagne sacrée du don de la Loi, l'espace sacré entre les ailes des chérubins au-dessus de l'arche du sanctuaire, le jardin du Cantique des Cantiques, la grotte de Bethléem, la Montagne des Béatitudes et de la Transfiguration, la douceur du Cénacle, l'accomplissement de toute chose sur la Croix, l'ouverture du tombeau, le matin radieux de la Résurrection, l'effusion de la Pentecôte. Pour accéder à cette prière-là, il nous faut commencer à prier, s'enraciner dans la prière et ne plus cesser de prier. La prière est donc le commencement, les moyens, les conditions, les étapes du chemin qui conduit à la prière pure.

Ce caractère englobant, propédeutique et eschatologique de la prière transparaît clairement dans la définition qu'en donne saint Jean Climaque au vingt-huitième degré de son *Échelle sainte*: «La prière est, quant à sa nature, la conversation et

7. Sur le *but* et la *fin*, cf. CASSIEN, *Conférence* I, 2 d'Abba Moïse; S.C., nº 42, p. 79.

l'union de l'homme avec Dieu, et quant à son efficacité, la conservation du monde et sa réconciliation avec Dieu, la mère aussi bien que la fille des larmes, la propitiation des péchés, un pont élevé par-dessus les tentations, un rempart contre les tribulations, l'extraction des guerres, l'œuvre des anges, la nourriture de tous les êtres incorporels, la joie future, l'activité qui ne cesse jamais, la source des grâces, la pourvoyeuse des charismes, un progrès invisible, l'aliment de l'âme, l'illuminateur de l'esprit, la hache qui retranche le désespoir, la preuve que nous avons l'espérance, le bannissement de la tristesse...»[8]. La prière accompagne tout l'itinéraire de la vie spirituelle de l'homme, depuis sa conversion, sa transformation, jusqu'au plein épanouissement de ses potentialités divines, potentialités qui sont liées à cette *capacité de Dieu* propre à l'homme et qui se manifestent à travers ce que les anciens appellent *vertus*. En d'autres termes, la prière libère l'énergie de la vie de Dieu en l'homme et aboutit à la maturité des fruits de l'Esprit[9].

Le même Jean Climaque, dans un autre chapitre de son *Échelle sainte*, compare cet itinéraire à une traversée de la mer qui n'est pas dépourvue de dangers: «... C'est une mer remplie de tempêtes, d'écueils, de tourbillons, de pirates, de tornades, de bas-fonds, de monstres, de vagues. L'écueil pour l'âme, comprenons que c'est la colère violente et soudaine. Le tourbillon, c'est la détresse. Le bas-fond, c'est l'ignorance qui prend le mal pour le bien. Le monstre, c'est ce corps lourd et sauvage. Les pirates sont les très dangereux fournisseurs de vaine gloire, qui pillent notre chargement de vertus laborieusement acquises. La vague, c'est le ventre gonflé et chargé qui nous livre aux animaux sauvages par son impétuosité. La tornade, c'est l'orgueil qui nous précipite du haut du ciel et qui, après nous avoir élevés au ciel, nous fait descendre au fond de l'abîme»[10].

8. Cf. SAINT JEAN CLIMAQUE, *L'échelle sainte*, XXVIII, 1; Traduction Placide Deseille; Bellefontaine, 1978, Spiritualité orientale, n° 24; p. 290.
9. Cf. Ga 5, 22.
10. Cf. *L'échelle sainte*, XXVI, 13; *op.cit.* p. 234.

La tradition ascétique du monachisme ancien, dont les racines sont essentiellement égyptiennes et palestiniennes, a mis au jour systématiquement toutes les entraves et les obstacles à la prière, tentant d'en identifier les causes et d'en trouver la parade. Quiconque, en effet, se met en quête de la prière trouvera sur sa route les mêmes difficultés que rencontre la semence dont parle la *Parabole du semeur*[11]. Un long et patient travail est nécessaire pour offrir à la prière la bonne terre du cœur où la semence pourra germer et produire au centuple. Il faudra que le priant s'arme de courage et de détermination, qu'il découvre le lieu où refaire ses forces, se protéger contre les agressions extérieures et intérieures, nourrir son espérance; il lui faudra aussi cultiver la simplicité, l'humilité, la sobriété, de manière à diriger ses pas et son labeur avec clairvoyance, discernement, finesse et intelligence. Tout ceci représente ce que les anciens appellent *la garde du cœur*. Mais, là encore, si la *garde du cœur* contribue à l'édification même de la prière, le cœur lui-même ne peut être gardé sans une instante prière. «Pour ce qui est de l'esprit humain, rapporte Cassien en citant les propos de l'Abbé Sérénus, il se définit ἀεικίνητος καὶ πολυκίνητος (aeikinètos kai polykinètos), c'est-à-dire qu'il est en proie à une perpétuelle et extrême mobilité»[12]. Toujours, selon notre Abba Sérénus: «... il est en notre puissance de disposer dans notre cœur, soit des degrés pour monter (cf. Ps. 83,6), c'est-à-dire des pensées qui atteignent jusqu'à Dieu, soit des degrés pour descendre, c'est-à-dire des pensées qui se précipitent vers les choses terrestres et charnelles»[13].

Il faut donc que celui qui prie vise à une simplification, une unification et une pacification de son être. Or, la découverte des moyens appropriés et des conditions idéales, favorables à la prière, deviendra graduellement, pour l'homme en quête de la prière pure, la plus haute grâce que puisse lui

11. Cf. Mt 13, 3.
12. CASSIEN, *Conférence* VII, 4; dans S.C, n° 42, p. 248.
13. *Ibidem*, p. 249.

offrir la prière elle-même. C'est, en particulier, dans cette perspective et cette logique interne que s'est édifiée la tradition dite *hésychaste*[14] dans le monde grec.

Dans la genèse de cette tradition, un moine comme saint Jean Climaque (ou Jean du Sinaï) a joué un rôle de très grande importance car il a su, avec une extrême sagacité, drainer l'enseignement ascétique des anciens[15] et en faire une somme irremplaçable. Ce moine sinaïtique se trouvait naturellement au confluent du monachisme égyptien et palestinien. Avec une extraordinaire profondeur de vision, tant de l'homme que du mystère divin, il a su établir le lien de progression entre les plus abyssales humiliations de l'âme et les plus hauts degrés d'élévation spirituelle en Dieu. Son enseignement unit, de manière concrète et cohérente, les plus rigoureuses exigences du combat spirituel et les plus exaltantes perspectives de l'union à Dieu. L'expérience spirituelle recueillie et retraduite par saint Jean Climaque préparait la voie à la doctrine *hésychaste* qui voit, dans la conversion cordiale de l'homme, l'exact programme de la divinisation de celui-ci. L'hésychasme grec considère, en effet, l'initiation à la prière comme une véritable *mystagogie*.

Chez saint Jean Climaque, les modalités et la teneur de la prière doivent devenir l'exact reflet de l'âme de celui qui prie, en sorte que l'âme du priant finisse par refléter le Mystère

14. Sur l'hésychasme, cf. I. HAUSHERR, *Solitude et vie contemplative d'après l'hésychasme*, Bellefontaine, Spiritualité orientale, n° 3; cf. aussi l'article *«Hésychasme»*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. VII, col. 381-399, Paris, Beauchesne; cf. encore: *La Philocalie des Pères neptiques*, dont la traduction par J. Touraille est publiée en onze volumes, aux Éditions de l'Abbaye de Bellefontaine. *La Philocalie des Pères neptiques*, également traduite par J. Touraille, est aussi publiée en deux volumes aux Éd. Desclée de Brouwer, 1995. Une traduction italienne a été faite aussi par B. Artioli et M. F. Lovato: *La Filocalia, a cura di Nicodemo Aghiorita e Macario di Corinto* (4 vol.), Torino, Gribaudi, 1982 et 1983.

15. Enseignement éminemment «pratique», que l'on trouve, notamment, dans les recueils de *Sentences ou Apophtegmes des Pères du désert*: cf. texte et traduction par Jean-Claude Guy, dans S.C. n° 387 (1993) n° 474 (2003) et n° 498 (2005). Cf. aussi la traduction de dom Lucien Regnault, dans Spiritualité orientale, n° 43, 1985 et Foi vivante, n° 365, Paris, Cerf, 1995.

divino-humain qui s'accomplit dans la prière. «La guerre fait connaître l'amour du soldat pour son roi; c'est le temps et la pratique de la prière qui révèlent l'amour que le moine a pour Dieu»[16]. «Ta prière te fera connaître l'état de ton âme. Les théologiens appellent, en effet, la prière, le miroir du moine»[17]. Mais la réciproque devient vraie: la prière finit par révéler l'extrême amour que Dieu a pour l'homme; elle devient un embrasement, une résurrection, une Pentecôte intérieure. «Quand le feu vient résider dans le cœur, il ressuscite la prière; et quand celle-ci sera réveillée et montée au ciel, il se fera une descente de feu sur le cénacle»[18].

Nous voilà donc immergés dans le *Mystèrion* (μυστήριον); la prière devient, en effet, le lieu le plus élevé de la «connaissance», en même temps que la célébration parfaite du culte intérieur, puisque l'Esprit Saint lui-même est à l'œuvre dans ces deux dimensions de l'amour. Saint Jean Climaque nous révèle ainsi que Dieu seul s'avère, en définitive, le véritable maître de prière: «Aie un grand courage, et tu auras Dieu lui-même comme maître de prière. Il est impossible d'apprendre à voir au moyen de paroles, parce que voir est un effet de la nature. Il est tout aussi impossible d'apprendre la beauté de la prière par l'enseignement d'autrui. La prière ne s'apprend que dans la prière et elle a Dieu pour maître, lui qui enseigne à l'homme la science, qui accorde le don de la prière à celui qui prie et qui bénit les années du juste. Amen»[19].

2. Le foyer «théologique», — ou une théologie mystique, — de la prière[20]

Si la mise en œuvre et l'enracinement de la prière relèvent de la conversion et de la libération des passions du cœur par

16. *Échelle sainte*, XXVIII, 36, *op. cit.*, p. 296.
17. *Échelle sainte*, XXVIII, 37, *op. cit.*, p. 296.
18. *Échelle sainte*, XXVIII, 48, *op. cit.*, p. 297.
19. *Échelle sainte*, XXVIII, 67, *op. cit.*, pp. 299-300.
20. Sur le sujet, cf. Ysabel DE ANDIA, *Mystiques d'orient et d'occident*, Bellefontaine, Spiritualité orientale, n° 62, 1994.

le feu purificateur de l'ascèse, la prière conduit à un autre feu: celui de l'union à Dieu. Il s'agit, en fait, du déploiement de la vie divine en l'homme, processus d'incarnation et de transfiguration qui a pour couronnement l'entrée dans la connaissance de Dieu, c'est-à-dire, non seulement une immersion dans le Mystère, mais une configuration de tout l'être à ce Mystère: la synergie divino-humaine. Pour le monde patristique ancien, la «théologie» n'était pas simplement un rayon ou un domaine du *savoir*, mais la forme la plus élevée et la plus sublime de la connaissance, le degré ultime de la Sagesse, autrement dit, l'épanouissement de la vie mystique: «C'est, en effet, une montagne escarpée et d'accès vraiment difficile que la théologie»[21]. C'est en ces termes que saint Grégoire de Nysse parle de la connaissance de Dieu lorsqu'il commente, dans sa *Vie de Moïse*, les étapes ultimes qui conduisent le prophète à la vision de Dieu sur la Montagne. L'Orient chrétien a gardé très vivante cette conception du *théologique*, au point que le titre de *théologien*, attribué de manière emblématique à l'évangéliste Jean, en vient à désigner liturgiquement une forme élevée de la sainteté: le *théologien* est, en vérité, un initié de Dieu. Il n'est pas simplement un grand initiateur de la foi chrétienne (un «mystagogue»), il est d'abord celui qui est descendu jusqu'aux racines baptismales de sa propre initiation, — à l'instar de Syméon le Nouveau Théologien[22], — et qui, de ce fait, est entré dans une sorte d'immédiateté de la connaissance, dépassant ainsi l'extériorité même du *sacrement* et de toute vie sacramentelle: le *théologien* connaît une immersion totale de son être dans le *Mystèrion* (μυστήριον). Sa vie s'abreuve, en effet, aux sources spirituelles de la grâce baptismale. C'est ainsi que Nicolas Cabasilas en vient à écrire que: «Le baptême procure aux baptisés une perception claire

21. Cf. GRÉGOIRE DE NYSSE, *La Vie de Moïse*, II, 158; texte et traduction: Jean Daniélou, dans S.C., n° 1ter, 1968, p. 207.

22. Cf. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, *Catéchèses*, dans S.C., n° 96, 104 et 113, ainsi que *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, dans S.C., n° 51 bis.

de Dieu, par laquelle les saints ont réalisé les plus grandes choses. En effet, c'est la connaissance qui est la cause de l'amour (ἐστι μὲν τὸ εἰδέναι τοῦ φιλεῖν αἴτιον). C'est elle qui l'enfante, et on ne peut concevoir de l'amour (λαβεῖν ἔρωτα) pour aucune belle chose si l'on n'a pas d'abord saisi combien elle est belle (...) Voici donc ce qui ressort de cela: le bain (τὸ λουτρόν) a introduit en eux une certaine connaissance et perception de Dieu (ὡς ἐπίγνωσίν τινα Θεοῦ καὶ αἴσθησιν); ils ont clairement connu le beau, ils ont perçu sa splendeur et goûté sa beauté...»[23].

On ne peut décrire plus clairement la véritable nature de la θεολογία (*theologia*), selon la patristique grecque, que ne le fait Nicolas Cabasilas en parlant de la grâce mystique du baptême: «(...) la connaissance de Dieu qui est donnée aux baptisés ne se borne pas à le concevoir (διανοηθῆναι), à le penser (λογίσασθαι) et à croire en lui (πιστεῦσαι); c'est une connaissance plus grande et plus proche de la réalité, que l'on peut trouver dans les eaux (...) cette illumination est une certaine perception immédiate de Dieu (αἴσθησιν ἄμεσον), quand le rayon céleste touche l'âme même de façon invisible»[24].

Cette immédiateté de la connaissance de Dieu est appréhendée comme une perception sensible (αἴσθησιν) : elle correspond, en quelque sorte, à un *sens* de Dieu, un sens intérieur, certes, mais non étranger à la réalité du *corps*. En effet, c'est le mystère même de l'Incarnation qui opère au cœur de cette connaissance: il en est le rayon illuminateur et, par là même, divinisant. En d'autres termes, le Verbe lui-même n'est autre que cette immédiateté de la connaissance de Dieu. Aussi, la véritable *théologie* consiste-t-elle à épouser ce mouvement ineffable de l'incarnation du Verbe, jusqu'à la finalité ultime de cette incarnation, à savoir la divinisation de l'homme. Là encore, les propos de Nicolas Cabasilas sont clairement représentatifs de cette vision des

23. NICOLAS CABASILAS, *La Vie en Christ*, II, 74, texte et traduction: Marie-Hélène Congourdeau, dans S.C., nº 355, p. 201.
24. *Idem*, II, 97, pp. 227- 229.

choses: «(...) il (le Verbe) n'a pas seulement revêtu un corps, mais il a pris aussi une âme, un esprit, un vouloir (ψυχήν, νοῦν καὶ θέλησιν) et tout ce qui est humain, afin de pouvoir nous être uni en tout, nous investir tout entier, nous fondre en lui-même, en unissant tout ce qui est sien à tout ce qui est nôtre...». «(...) Le premier acte d'amour était que Dieu descendît sur la terre, le second qu'il nous en fît monter; le premier était qu'il se fît homme, le second qu'il fût fait Dieu (τὸ δὲ τὸν ἄνθρωπον θεωθῆναι)»[25].

La prière qui s'alimente au foyer de la «théologie» et qui, d'une certaine manière, alimente à son tour, dans le cœur de l'homme, le foyer théologique, procède de ce contact inédit avec le Verbe, le Logos de Dieu. Il s'agit d'un contact *incarnationnel*. C'est sur ce point que l'on voit combien la tradition théologique de l'Orient chrétien est grandement redevable à ces grands *herméneutes* des Saintes Écritures de la période patristique. Dans leur lecture des Écritures, ces grands commentateurs se sont appliqués à entrer en contact avec un Verbe vivant, porteur et dispensateur des connaissances ultimes relatives au Mystère de Dieu et à la Sagesse ineffable qu'il communique. La tradition alexandrine, avec l'imposante stature d'Origène puis de Cyrille, a diffusé, à la suite de Philon et de Clément, une véritable mystique des Écritures, laquelle a non seulement nourri la prédication chrétienne mais aussi la pratique liturgique des Églises[26]. L'exégèse biblique héritée d'Origène offre une lecture des Écritures qui intègre tout un programme ascétique allant de la conversion de l'être charnel à la conversion des plus hautes facultés intellectives de l'âme. La hiérarchie établie entre les niveaux d'interprétation des Écritures (littéral ou historique, tropologique ou moral, anagogique ou mystique) reproduit en quelque sorte le schéma d'une ascension mystique. Certes, il s'agit, d'après la terminologie en usage dans ce type d'exégèse, d'un schéma nettement influencé par le

25. *Idem*, IV, 26, pp. 287- 289.

26. L'hymnographie liturgique est pétrie de l'exégèse typologique et allégorisante provenant de la grande tradition patristique et monastique.

platonisme, — cette approche est particulièrement sensible chez des auteurs subséquents comme le pseudo-Denys, voire Grégoire de Nysse, — mais, en contrepoint de cette vision qui subordonne strictement la matière à l'esprit, la démarche herméneutique de ces auteurs s'enracine dans la conviction renouvelée d'une nécessité de préserver la pureté de la foi dans le Mystère de l'Incarnation. Dans la tradition grecque, par exemple, on voit se dessiner une ligne de force à partir des Cappadociens, — Grégoire de Nysse, en particulier, — où la contemplation du Mystère de l'Incarnation reste ancrée dans la vision d'une économie plus large que celle de la stricte rédemption: l'accès au Mystère du Christ devient la clef de l'intelligence d'un dessein de Création dont non seulement l'homme est l'objet mais auquel celui-ci est invité à prendre part, dans l'exercice même de sa liberté. De Maxime le Confesseur à Nicolas Cabasilas et Grégoire Palamas, s'affirme, vaille que vaille, une pensée de la synergie divino-humaine à laquelle la prière n'est pas étrangère. Bien au contraire, avec la tradition *hésychaste*, cette prière devient le lieu même de l'expérience d'une telle synergie. Cette démarche, — qui, malgré les controverses, aura un retentissement considérable sur bien des esprits[27], — se fonde sur l'axe théologique selon lequel l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. De là, fleurit le thème central de la *capacitas Dei*. Mais, grâce à ce thème biblique d'une incommensurable fécondité, une donnée anthropologique

27. Paisij Veličkovskij se fera l'interprète et le diffuseur de cette tradition dans le monde slave, laquelle inspirera de manière féconde et durable les lignées spirituelles du «startsisme» russe. Cf. *Paisij, lo starec* (Actes du III[e] congrès œcuménique international de spiritualité russe: *Paisij Veličkovskij e il suo movimento spirituale*, Bose, 1995), Ed. Qiqajon, 1997; A-E. N. TACHIAOS: *The Revival of Byzantine Mysticism among Slavs and Romanians in the XVIII[th] Century, Texts Relating to the Life and Activity of Paisy Velichkovsky* (1722-1794), Thessaloniki, 1986. Cf. aussi Païssij VELITCHKOVSKIJ, *Autobiographie d'un starets*, Bellefontaine, 1991, Spiritualité orientale, n° 54 et Serge TCHETVERIKOV, *Le starets moldave Païssij Velitchkovskij (1722-1794)*, sa vie, son enseignement et son influence sur le monachisme orthodoxe, Bellefontaine, 1997, Spiritualité orientale, n° 68.

fondamentale finit par s'imposer au cœur même de la progression spirituelle du *priant*, à savoir le rôle dynamique du *désir*. C'est, en effet, le *désir* — réalité tout aussi insaisissable que le mouvement même de la liberté, — qui va créer en l'âme la motion ineffable de sa conversion, de sa transformation, de son illumination et de sa divinisation. Ce mouvement est «élan» (ὁρμή), du côté de l'âme, aspiration ou gravitation, du côté de Dieu. Ainsi, Grégoire de Nysse compare-t-il l'attraction, exercée sur les âmes libérées de toute attache créée, à la gravitation qui s'exerce sur les corps dévalant une pente sans que rien ne vienne les arrêter dans leur chute: «Comme rien ne vient d'en haut interrompre son élan (ὁρμή), — parce que la nature du Bien a la propriété d'attirer à soi ceux qui lèvent les yeux vers elle, — l'âme s'élève toujours davantage au-dessus d'elle-même, "tendue" (συνεπεκτεινομένη) par le désir des choses célestes "vers ce qui est en avant", comme dit l'Apôtre, et son vol la mènera toujours plus haut»[28]. «Le désir, en effet, qu'elle a de ne pas renoncer, pour ce qu'elle a déjà acquis, aux sommets qui sont au-dessus d'elle, lui communique un mouvement ascensionnel qui n'a de cesse (τὴν ἐπὶ τὰ ἄνω φοράν), où elle trouve toujours, dans ce qu'elle a réalisé, un nouvel élan pour voler plus haut. Seule, en effet, l'activité spirituelle (ἡ κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια) a cette propriété de nourrir sa force en la dépassant et de ne pas perdre mais augmenter sa vigueur par l'exercice»[29]. Littéralement: «Seule, en effet, l'opération de la vertu nourrit sa force par l'effort (καμάτῳ), ne perdant pas, mais augmentant, son tonus (sa vigueur) par le travail qu'elle produit (διὰ τοῦ ἔργου)».

Une intuition remarquable permet de déceler, dans la nature même du mouvement qui anime l'âme en attraction de désir, la clef de la synergie possible entre la réalité finie et la réalité infinie, entre le créé et l'incréé. Le *théologien*, imprégné de la *Parole*, parle du Mystère en connaissance de cause. Non seulement il parle du Mystère, il *parle le Mystère*, parce

28. Grégoire de Nysse, *op. cit.* II, 225, p. 263.
29. Grégoire de Nysse, *op. cit.* II, 226, p. 263.

qu'il finit par parler la *Parole* même de Dieu, rejoignant en cela ce qui est essentiel au charisme prophétique. Dès lors, il est possible d'identifier, dans la personne du *théologien*, une double variante: le *mystagogue* et le *mélode*. La mystagogie et l'hymnographie sont, en effet, deux lieux importants de l'initiation à la prière, au cœur du *foyer théologique*. Nous avons coutume de voir, dans le théologien, à défaut d'un contemplatif, du moins un spéculatif ou un *raisonneur* ; mais c'est oublier l'importance de la rhétorique dans la culture ancienne du Proche et Moyen-Orient, tant grec que sémitique. C'est ainsi que la poésie peut devenir une forme sublime de la théologie et que le titre de *mélode* peut, à son tour, correspondre à un titre de sainteté aussi prestigieux que celui de *théologien*. Dans la tradition liturgique grecque, un tel titre n'est décerné qu'à de rares hymnographes comme *Romanos le Mélode* ou *Cosmas le Mélode,* mais il trouve son équivalent dans le qualificatif de *Harpe du Saint-Esprit* attribué, par exemple, à saint Éphrem le Syrien.

Pour ne parler que de la tradition byzantine, l'apport de la composition hymnique offre à l'office divin une inspiration et un soutien considérables dans l'intelligence priante des Écritures ainsi que dans l'actualisation du Mystère divin, tant à travers la célébration des diverses solennités et des fêtes chrétiennes que dans la sanctification des jours par la prière des Heures. La grande tradition hymnographique de la liturgie, intimement associée à la force du sacrement, participe, en effet, de la même puissance poétique que celle qui traverse les saintes Écritures. Le *mélode* ne parle pas la Parole de Dieu, il la *chante:* il la chante avec la force d'un verbe créateur qui prolonge l'œuvre de Dieu tout en en révélant la grandeur et la beauté.

3. Le foyer liturgique de la prière

S'il est une tradition où la dimension initiatique de la prière nous est révélée de manière prépondérante, nous la reconnaîtrons aisément parmi les traditions liturgiques des Églises d'Orient. Les liturgies d'Orient, si diverses soient-

elles, dans leur caractère et leur mode d'expression, conservent un secret que l'Occident chrétien semble souvent ignorer, à savoir celui de la force spirituelle de la *mémoire*. De ce fait, la pratique liturgique de ces Églises offre la possibilité de rendre tangible la grâce biblique du *mémorial*, tant par la puissance *théurgique* du rite que par l'intensité mystique (ou «mystérique») de la prière qui sous-tend l'acte liturgique.

De manière très explicite, l'Orient chrétien considère la liturgie comme l'épine dorsale de la *transmission* de la foi, non parce qu'elle y voit simplement le lieu exclusif de la prédication, mais bien davantage parce qu'elle y voit le lieu de l'actualisation du Mystère. Au contact de la pratique de ces Églises, on peut se demander si, dans l'état actuel de la foi des hommes, une vie chrétienne peut réellement se concevoir, dans la totalité de ses dimensions, hors d'un enracinement authentiquement liturgique; car, eu égard à la faiblesse de notre mémoire, c'est dans l'expression «liturgique» du Mystère que se conserve le précieux «mémorial» biblique de la Vie. Mais la réalité profonde, véhiculée par la liturgie, transcende de loin les formes et les rites à travers lesquels elle se manifeste. Elle ne se réduit ni au «théâtre» collectif des assemblées, ni à la pratique formelle des sacrements: elle est, par la conscience qu'elle induit du rapport entre le monde visible et le monde invisible, une dimension fondamentale de la prière et de la vie dans l'Esprit, en général.

La prière liturgique ne s'oppose pas à la prière intérieure de l'âme, comme s'opposerait une prière collective à une prière privée. Tout est *liturgique* dans la prière, depuis sa motion initiale jusqu'à sa plus haute réalisation, quant au fond et quant à la forme! Que l'on soit seul ou avec d'autres, c'est la même attitude du corps, c'est la même attention à Dieu et au mystère de la Présence: l'attention à Dieu affecte autant le corps que l'esprit.

La prière liturgique est la prière de l'Adam total, de l'homme réconcilié en Dieu, parce que assumé, édifié et déifié en Christ; elle réalise l'union du ciel et de la terre, du visible et de l'invisible; elle opère la réconciliation de la

totalité des êtres dans la singularité de la «personne»; elle diffuse, dans le cosmos, la structure intimement personnelle de la grâce et de la révélation divine. La prière liturgique se déploie comme en «phase» avec le dynamisme le plus profond et le plus intérieur de l'histoire, parce qu'elle récapitule tous les temps, dans la *mémoire* des événements et des grandes théophanies qui jalonnent l'histoire du salut de l'homme; par elle, en particulier, tous les points de l'espace et du temps sont récapitulés dans la *mémoire* vivante de cet événement central qu'est celui de la Pâque du Christ. Voilà pourquoi, la Pâque, — «fête des fêtes», — est non seulement le centre absolu de l'initiation chrétienne, mais aussi le principe de la résurgence de la grâce baptismale, au cœur même de la prière chrétienne. La prière liturgique est porteuse d'une conscience spirituelle de l'histoire parce qu'elle épouse le devenir de l'homme dans une jonction consciente entre un *alpha* et un *oméga*, un principe et une fin, entre l'impulsion créatrice de la Sagesse et l'attraction ultime du désir divin qui mène toute chose à sa perfection dans l'amour. La prière liturgique est, en effet, le chant de la Sagesse éternelle, la voix du Verbe créateur, l'œuvre divino-humaine de co-création, la célébration des splendeurs des «Noces de l'Agneau»; elle est l'accomplissement, dans le temps des hommes, du Mystère des jours de la Genèse, du grand Shabbat de Dieu, de la dédicace de la Jérusalem céleste sur la terre. Elle est le dévoilement de la beauté de Dieu en l'homme et de la beauté de l'homme en Dieu.

De même que la possibilité de l'union à Dieu se fonde sur l'intuition biblique de la création de l'homme «à l'image et à la ressemblance de Dieu»[30], de même la compréhension de la liturgie (le sens *liturgique*) se fonde sur l'intuition biblique de la vocation royale et sacerdotale de l'homme au cœur de la création. C'est la raison pour laquelle, aux yeux de la foi chrétienne, l'homme liturgique, — le «liturge» par excellence, — nous est manifesté dans le mystère même de la personne et des œuvres du Christ.

30. Cf. Gn 1, 26-31.

Leitourgia (λειτουργία), en grec, signifie *service*. Mais il ne s'agit pas de n'importe quel service. Il n'y a, dans ce service, ni servilité ni asservissement. Il s'agit du service dont on s'acquitte en raison de la dignité et de la prééminence de son rang. Dans un état ou une cité, la λειτουργία est un service public, une tâche ou une obligation qu'un dignitaire assume en vue du bien commun. Sur un plan spirituel, la λειτουργία est le service que l'homme, restauré dans sa lieutenance divine, offre, au nom même de Dieu, à l'ensemble de la création. La plus haute réalisation du culte rendu à Dieu n'est pas l'obséquiosité ou la *lâtrie*, mais la libre et intime collaboration à «l'œuvre de Dieu», par la vertu de foi et d'espérance. Épouser la vie de Dieu, c'est «agir» dans le *sens* et la motion de cette vie: la contemplation du Mystère n'est pas spectatrice mais *synergétique*.

Abba Isaac, d'après la neuvième conférence de Jean Cassien[31] (IX, 9), distingue quatre formes de prière, en se référant à l'exhortation que donne saint Paul, dans sa première épître à Timothée: «*J'exhorte donc avant tout à faire des supplications* (δεήσεις), *des vœux* (προσευχάς), *des intercessions* (ἐντεύξεις) *et des actions de grâces* (εὐχαριστίας)[32]. De ces quatre formes, — qui se retrouvent, de toute évidence, dans la prière liturgique[33], — la prière d'action de grâces, dans laquelle il faut inclure la confession de foi et la glorification (ou *doxologie*), est, sans doute, la modalité la plus caractéristique de la nature proprement *liturgique* de la prière.

Dans l'action de grâces culmine le culte intérieur, le sacrifice de louange, le sacrifice parfait, l'œuvre qui plaît à Dieu. L'action de grâces peut être considérée, en effet, comme l'adéquation la plus rigoureuse de l'homme avec le

31. CASSIEN, *Conférence* IX, 9, *op. cit.*, p. 49.

32. 1 Tm 2, 1.

33. Ces termes se retrouvent explicitement dans la vocabulaire liturgique byzantin caractérisant les divers formes de prières adressées à Dieu, notamment dans les prières secrètes du prêtre, devant l'iconostase ou pendant la divine Liturgie.

projet divin, l'entrée dans l'intelligence du Mystère, la coopération intégrale avec l'œuvre de la Sagesse. L'action de grâces, se situant au cœur de la «connaissance», s'exerce sur le mode parfaitement gratuit du *don de soi*, car elle est la «connaissance» sur le mode de la *reconnaissance* : l'homme apprend à connaître sur le mode même selon lequel Dieu s'offre à nous pour être connu de nous. Dans l'action de grâces, se déploie la triple dimension de la prière liturgique signifiant et exprimant la pleine coopération de l'homme avec Dieu: la dimension de la *bénédiction*, du *mémorial* et de la *doxologie*.

L'action de grâces, en effet, concentre et actualise toutes les bénédictions. Plus l'homme entre dans la reconnaissance, plus il rend effective la bénédiction divine, car sa prière participe de l'acte même du don de Dieu. Remercier Dieu pour ses bienfaits, c'est entrer dans la temporalité de la réalisation de la Promesse. L'action de grâces anticipe sur la fin et la réalisation de toute chose, en renouvelant l'impulsion créatrice de la bénédiction primordiale qui est celle d'un don de vie.

L'action de grâces agit aussi dans la puissance du *mémorial*: elle est l'accès à la mémoire vive de l'histoire, c'est-à-dire à la temporalité éternelle de l'*événement* : le point d'irruption de la nouveauté, du non-retour de la grâce, de la manifestation de la splendeur de la vie.

L'action de grâces, enfin, par son achèvement en *doxologie*, rayonne et diffuse, jusqu'aux confins des mondes visible et invisible, la lumière de la «connaissance»; ce qui est donné à connaître du Mystère de Dieu est ainsi partagé à l'ensemble de la création. En remontant vers sa source divine, cette action de grâces renvoie à l'univers une lumière vivifiante et transfiguratrice, pour le bien de tout être et la consommation de toute chose dans l'amour. Elle est le témoignage que l'homme rend à Dieu, dans le témoignage que Dieu rend à l'homme: elle est l'embrasement de l'amour filial dans le brasier de l'amour paternel, elle est la beauté des noces dans le dévoilement de la beauté de l'épouse.

Conclusion: les trois sphères initiatiques de la prière et leur disposition concentrique

Revenons, pour conclure, sur la disposition concentrique des trois foyers de la prière que sont le foyer ascétique, le foyer théologique et le foyer liturgique.

Pour comprendre la manière dont ces trois foyers sont indissociablement unis l'un à l'autre, se développant l'un dans l'autre et agissant l'un par l'autre, nous pourrions recourir à la figure biblique du *Buisson ardent*[34]. Si nous transposons la densité de cette figure biblique à l'expérience de l'initiation à la prière, nous pouvons reconnaître, dans cet arbre mystérieux par lequel Moïse vécut sa propre initiation prophétique à la connaissance du Nom divin, le feu de la vie divine qui brûle, sans les consumer, tous ceux qui entrent dans le foyer de la vie ascétique. Ce feu est véritablement un feu de Vie, une manifestation de la Lumière au-delà de toute lumière, une émanation de la chaleur de l'Amour, essentielle à toute transformation et à toute purification. Ce feu occupe, dans le *Buisson*, une position centrale parce qu'il s'enracine dans ce qui est à la fois le plus intime à l'homme et le plus intime à Dieu, à savoir la *liberté*. Il se révèle à nous comme le brasier de l'amour, un feu capable de faire fondre l'or et de le purifier sept fois jusqu'à ce que cet or devienne un pur rayonnement de l'Esprit divin.

À partir de ce même feu intérieur, nous verrons se déployer la sphère du «théologique», tel un arbre qui étend sa ramure: il pourrait bien s'agir de «l'arbre de la connaissance». Cet arbre symbolise, ici, la «mystagogie» de la prière. Dans la vision de l'arbre et du feu, l'un est si intimement mêlé à l'autre que l'on ne parvient plus à discerner si l'arbre enveloppe le feu ou si le feu enveloppe l'arbre. Toujours est-il que cet arbre ne cesse de déployer ses branches vers le ciel et de pousser ses racines vers la terre, sans être consumé. L'âme configurée à cet arbre porte en son sein l'éclair divin, sans être ni aveuglée ni réduite en cendres.

34. Cf. Ex 3, 1-6.

Nous avons là le symbole de l'union à Dieu, à travers une croissance intime de la vie qui se fait indissociablement amour et connaissance.

Enfin, comme en extension à partir de l'arbre et du feu, nous découvrons, alentour, cette terre sacrée où se concentre le Mystère de la présence et de la sainteté divines. La terre du *Buisson ardent*, sur laquelle nul homme ne s'avance sans s'être préalablement déchaussé, représente tout l'univers symbolique de la sphère du «liturgique». Cette terre devient le lieu ineffable de la manifestation de la sainteté de Dieu: elle exerce une attraction universelle, tout en maintenant à l'écart de l'initiation qu'elle propose l'âme qui n'est pas éveillée au Mystère de la Vie. Telle nous apparaît la dimension cosmique propre à la sphère de la prière liturgique.

Maxime GIMENEZ

Summary of GIMENEZ, "*Prayer. Learning from the Christian East*". *In the course of history, various cultures have developed specific forms of prayer. The Christian East, for its part, has evolved its own tradition, in a broad gamut of historically and culturally determined variants. An element common to these variants is the triad of centres of initiation to prayer. The first of these is the ascetic discipline of prayer. In order to reach the purest form of prayer, that of union with God, one must begin with a kind of ascetic training, the goal of which is to come to interior peace and harmony within the very mystery of the encounter of the divine and the human. This leads us to the second centre of initiation, which the author describes as a "mystical theology" of prayer, where the "theologian" is not simply one who "speaks of God", but rather one who has an experiential knowledge of God, acquired through an encounter with the Word of God made flesh. The "theologian" becomes who can both speak God's mystery and sing the beauty of God's work. This in turn brings us to the third centre, which is that of the liturgy. For Christian East, the liturgy is the* locus *of the transmission of faith because it is a memorial which reactualises the events of God's redeeming grace by making them both visible and tangible. It is here that humankind comes fully to harmony and synergy with God's grace, in blessing, memorial and doxology.*

Relations entre les Communions

I. Catholiques et autres chrétiens

Orthodoxes. — *À l'invitation de l'Église orthodoxe russe, le cardinal-archevêque de Lyon, Mgr Philippe Barbarin, a effectué une visite en Russie du 15 au 19 octobre 2005.* Durant ce séjour, il a notamment participé, aux côtés du métropolite Cyrille (Gundjaev) de Smolensk, responsable du Département des relations extérieures du patriarcat de Moscou, à la journée de clôture d'un colloque sur l'actualité de la théologie orthodoxe russe. De retour à Lyon, lors d'une conférence de presse, le 21 octobre, il a fait part de sa satisfaction de constater «la vigueur de l'élan spirituel» de la Russie. «Malgré les assauts du matérialisme, du commerce, de la mafia, de l'argent, il y a toujours eu dans l'histoire du peuple russe un élan spirituel [et] les séminaires regorgent de vocations», a notamment déclaré le primat des Gaules, avant d'expliquer que, dans ce genre de voyage, «les contacts fraternels directs sont ce qu'il y a de plus précieux». Concédant que les relations entre Catholiques et Orthodoxes «sont officiellement difficiles», Mgr Barbarin a néanmoins souligné que «[les Orthodoxes] savent qu'il s'agit d'un enjeu majeur, et [ils] sont heureux de ces contacts». Il s'est félicité, par ailleurs, de l'estime pour le pape Benoît XVI dont ses interlocuteurs orthodoxes ont fait preuve, en ajoutant toutefois qu'il ne croyait pas «qu'une visite [du pape en Russie] soit possible pour le moment», car, a-t-il encore reconnu, le statut des Catholiques de rite byzantin, notamment en Ukraine, reste un point de friction sérieux entre l'Église de Rome et le patriarcat de Moscou. Le cardinal Barbarin est le premier cardinal français à se rendre en Russie depuis la visite du cardinal